

“Terra sem pecado”, LGBTQIA+ indígenas e a interseccionalidade que os/as atravessam

Rubem Viana de Carvalho e André Luiz
dos Santos Paiva

Rubem Viana de Carvalho

Universidade Federal de Pernambuco – Caruaru, PE,
Brasil

E-mail: psirubemviana@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5044-6201>

André Luiz dos Santos Paiva

Universidade Federal Rural do Semi-Árido – Mossoró,
RN, Brasil

E-mail: alz.paiva@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1887-9960>

Resumo: Neste artigo, propomos analisar as expressões das singularidades estético-políticas das LGBTQIA+ indígenas do documentário “Terra sem pecado”. Para tanto, estabelecemos a questão: o que podemos aprender com as subjetividades estético-políticas das LGBTQIA+ indígenas do documentário? Para responder a essa questão, articulamos o pensamento Queer ao Decolonial, utilizando a análise temática na perspectiva da análise de conteúdo. A partir das narrativas, memórias e experiências das LGBTQIA+ indígenas, compreendemos que as LGBTQIA+ do documentário vivem com a empreitada de desconstruir o binarismo indígena/heterossexual imposto pela colonização, que as fazem enfrentar forte LGBTQIA+fobia por performar vivências de sexo e de gênero não normativas. No entanto, mesmo em meio a situações de violências, esses sujeitos, a partir da entrada na universidade, passam a construir mecanismos de agenciamento à matriz colonial hegemônica de gênero e sexualidades, o que exige dessas pessoas uma luta diária de autoafirmação.

Palavras-chave: Imagem-Movimento; Imagem-Tempo; indígenas LGBTQIA+; afecções; agência.

Artigo recebido em 23 de abril de 2025 e aprovado para
publicação em 06 de novembro de 2025

DOI: <https://doi.org/10.33871/nupem.2026.18.43.10651>

“Terra sem pecado”, indigenous LGBTQIA+ people and the intersectionalities that traverse them

Abstract: In this article, we analyze the expressions of aesthetic-political singularities of Indigenous LGBTQIA+ people portrayed in the documentary “Terra sem pecado”. To this end, we pose the following question: what can we learn from the aesthetic-political subjectivities of Indigenous LGBTQIA+ people in the documentary? To address this question, we articulate Queer and Decolonial thought, employing thematic analysis from the perspective of Content Analysis. Based on the narratives, memories, and experiences of Indigenous LGBTQIA+ people, we understand that those portrayed in the documentary engage in the task of deconstructing the Indigenous/heterosexual binary imposed by colonization, which subjects them to intense LGBTQIA+phobia for performing non-normative gender and sexual experiences. However, even amid situations of violence, these subjects, upon entering university, begin to construct mechanisms of agency in tension with the hegemonic colonial matrix of gender and sexualities, a process that demands a daily struggle for self-affirmation.

Keywords: Movement-Image; Time-Image; indigenous LGBTQIA+; affects; agency.

“Terra sem pecado”, indígenas LGBTQIA+ y la interseccionalidad que los/las atraviesa

Resumen: En este artículo, nos proponemos analizar las expresiones de singularidades estético-políticas de las personas indígenas LGBTQIA+ presentes en el documental “Terra sem pecado”. Para ello, planteamos la siguiente pregunta: ¿qué podemos aprender de las subjetividades estético-políticas de las personas indígenas LGBTQIA+ en el documental? Para responder a esta cuestión, articulamos el pensamiento Queer y Decolonial, utilizando el análisis temático desde la perspectiva del análisis de contenido. A partir de las narrativas, memorias y experiencias de las personas indígenas LGBTQIA+, comprendemos que quienes aparecen en el documental enfrentan la tarea de deconstruir el binario indígena/heterosexual impuesto por la colonización, lo que las expone a una fuerte LGBTQIA+fobia por performar vivencias de sexo y de género no normativas. Sin embargo, incluso en contextos de violencia, estos sujetos, al ingresar a la universidad, comienzan a construir mecanismos de agencia en tensión con la matriz colonial hegemónica de género y sexualidades, lo que exige una lucha cotidiana por la autoafirmación.

Palabras clave: Imagen-Movimiento; Imagen-Tiempo; indígenas LGBTQIA+; afectos; agencia.

Introdução

Os sujeitos indígenas LGBTQIA+, por carregarem diversos marcadores sociais da diferença como os étnico-raciais, de gênero/sexualidades e de classe, advindos da colonialidade do poder, do saber, do ser e da racionalidade ocidental moderna, acabam sendo invisibilizados socialmente nos espaços hegemônicos, mas também nas discussões dos espaços étnico-raciais e LGBTQIA+ que, por estarem assentes no imaginário colonial moderno, constroem, por vezes, lugares sociais estanques permeados por racismo e racionalidade para esses sujeitos.

É pensando na complexidade dessa realidade, apresentada na produção audiovisual, que este texto se debruça a analisar o que podemos aprender com as subjetividades estético-políticas das indígenas LGBTQIA+ do documentário “Terra sem pecado”. Refletindo a dimensão potente dos sujeitos indígenas produzirem suas narrativas em uma obra artística fílmica dentro de uma dimensão Imagem-Movimento e Imagem-Tempo, como pensadas por Deleuze (1983; 1985), exploramos tanto as subjetividades estético-políticas presentes nas imagens do documentário, como também nos direcionamos ao pensar o quanto podem provocar afecções nos espectadores, fazendo-os pensar sobre suas próprias subjetividades.

Utilizando autores como Miñoso (2015), Bourcier (2015), Rea e Amâncio (2018), Pereira (2015) e Pelúcio (2014), entre outros que discutem gênero e sexualidades dissidentes e propõem críticas à teoria queer de primeira onda, propomos, ainda, uma reflexão sobre a urgência e a necessidade de pensarmos uma teoria de gênero e sexualidades dissidentes que se aproxime das vivências e dos diversos marcadores sociais que atravessam os corpos dos sujeitos latino-americanos. De forma mais específica, buscamos uma perspectiva que auxilie uma compreensão não binária dos gêneros e sexualidades indígenas, entrando em contato com as experiências em “Terra sem pecado” desde um olhar que considera as relações de poder coloniais, bem como os processos de resistência a elas (Baptista; Boita, 2023).

Nossa pesquisa foi construída em uma perspectiva qualitativa, tendo em vista que, a partir dessa abordagem metodológica, a riqueza sociológica e pedagógica dos fenômenos tem seu conteúdo ampliado para além das estruturas sociais que circunscrevem os fenômenos sociais, destacando suas singularidades.

Utilizamos como método a pesquisa documental, valendo-nos da coleta indireta de dados a partir da análise de documentos. Conforme Gil (2010), são considerados documentos qualquer objeto social que possa contribuir para a compreensão de algo ou de determinado fenômeno. Esse tipo de pesquisa utiliza-se tanto de documentos cursivos, criados por órgãos governamentais, quanto de documentos episódicos, pessoais ou visuais produzidos pelas comunicações de massa.

No caso desta pesquisa, temos como fonte a documentação de massa. Assim, fazemos uso descritivo e analítico do documentário “Terra sem pecado”, dirigido por Marcelo Costa (2020). Conforme Gil (2010), esse tipo de fonte de documentação possibilita aos pesquisadores analisar variados aspectos da sociedade atual, assim como compreender melhor nosso passado histórico.

Além disso, nossa pesquisa é do tipo exploratória e descritiva. Para Gonçalves (2003, p. 65), a pesquisa exploratória “é aquela que se caracteriza pelo desenvolvimento e esclarecimento de ideias, com objetivo de oferecer uma visão panorâmica, uma primeira aproximação a um determinado fenômeno que é pouco explorado”. No nosso caso trata-se das vivências indígenas LGBTQIA+. Também será descritiva, porque tem a preocupação central de descrever e analisar as especificidades das vivências indígenas LGBTQIA+.

Para Gil (2010), as pesquisas descritivas têm também um pouco de exploratórias e explicativas, mesmo que carreguem enquanto principal finalidade a descrição dos fenômenos, visto que se debruçam sobre aproximações, muitas vezes, iniciais e pouco exploradas nas ciências sociais e não carregam apenas a pretensão de descrever os fenômenos, quando partem de abordagens qualitativas. Desse modo, realizam também explicações analíticas principalmente quando relacionam mais de uma variável ou categoria analítica.

A fim de atender a demanda e objetivos de nosso trabalho, na fase de tratamento dos dados, utilizamos a Análise de Conteúdo de Bardin (1977), a partir da utilização da técnica de análise temática. Dessa forma, os procedimentos utilizados para a análise foram: 1) identificação das principais temáticas que surgem a partir dos objetivos propostos relacionados às principais singularidades das vivências indígenas LGBTQIA+; 2) agrupamento das temáticas em categorias mais amplas; e, por fim, 3) a análise a partir da inferência realizada em diálogo com os aportes teóricos adotados, destacando os principais sentidos percebidos.

Imagem-Tempo e Imagem-Movimento: a afecção e o estético-político enquanto campo pedagógico subjetivo do cinema

Gilles Deleuze introduziu o conceito de Imagem-Movimento como parte de sua estrutura filosófica mais ampla, especialmente, em sua obra “Cinema 1: A Imagem-Movimento” (1983) e “Cinema 2: A Imagem-Tempo” (1985). A exploração do filósofo francês sobre o cinema vai além da compreensão tradicional de imagens em movimento e adentra as implicações filosóficas de estética, percepção e subjetividade.

No contexto da filosofia do cinema de Deleuze, Imagem-Movimento (1983) refere-se à ideia de que as imagens cinematográficas tradicionais são caracterizadas pelo movimento e pela ação. Essas imagens estão ancoradas em um esquema sensório-motor, no qual a percepção do mundo está vinculada a ações práticas e reações. No domínio da Imagem-Movimento, o tempo é subordinado à ação, e o fluxo de imagens pode ser organizado de acordo com estruturas narrativas e causais.

Deleuze (1983) argumenta que o paradigma da Imagem-Movimento dominou o cinema durante suas fases iniciais, aproximadamente, desde o início do cinema até a década de 1940. Durante esse período, os filmes estavam, principalmente, preocupados com a narração, a ação e o desenvolvimento de personagens dentro de um quadro de causa e efeito.

A transição de Imagem-Movimento para a próxima fase, Imagem-Tempo, é um tema central na obra de Deleuze (1985). Na Imagem-Tempo, representa-se um tipo diferente de cinema, no qual o tempo se torna mais autônomo, libertando-se das restrições da ação e da narrativa. Essa mudança está associada ao surgimento do cinema moderno e experimental, que desafia as convenções tradicionais de narração e explora uma relação mais complexa entre tempo e percepção.

Nesse sentido, o conceito de Imagem-Movimento na filosofia do cinema de Deleuze refere-se à fase inicial do cinema, na qual as imagens estão principalmente preocupadas com movimento, ação e causalidade narrativa. Isso contrasta com a fase subsequente de Imagem-Tempo, na qual o cinema explora uma relação mais autônoma e complexa com o tempo, rompendo com as estruturas narrativas convencionais. Segundo Farina e Fonseca (2015), Deleuze depois propõe uma superação da Imagem-Movimento em direção à Imagem-Afecção, destacando o papel do close e do rosto como expressões que capturam o sensível e promovem uma leitura afetiva do filme.

O cinema, segundo Deleuze (1985), é uma espécie de “máquina de afetos” que opera por meio da geração de sensações e modificações nos corpos dos espectadores. Em suas reflexões sobre o cinema, Deleuze destaca a importância das afecções na compreensão da experiência cinematográfica. Aqui fazemos algumas considerações sobre o conceito de afecção em Deleuze, com foco nas obras filmicas.

Afecção, no contexto deleuziano, refere-se a modificações ou transformações que ocorrem em um corpo sem a necessidade de uma ação exterior direta. As afecções não são simplesmente emoções ou sentimentos subjetivos, mas sim mudanças no corpo que influenciam a maneira como percebemos e interagimos com o mundo.

A partir do cinema, Deleuze (1985) explora a relação entre o corpo e a imagem-ação, na qual o corpo do espectador é afetado pelas imagens em movimento na tela. As imagens cinematográficas têm o poder de afetar o espectador em um nível pré-reflexivo, influenciando suas sensações e percepções.

Segundo Paiva (2022), partindo de uma aproximação com Deleuze, o conceito de afecção é introduzido como crucial na transição da percepção à ação, desempenhando um papel intermediário nesse processo. As afecções possibilitam a expressão subjetiva do que se move nas telas, conferindo qualidade emocional ao percebido. O cinema é visto como uma máquina que pode despertar pensamentos e afetos, gerando um choque que leva ao pensamento consciente e, posteriormente, ao choque afetivo, que pode, por sua vez, desencadear ações sobre o mundo vivido, transformando-o.

Deleuze considera o cinema como uma forma de arte que lida diretamente com a criação e transmissão de afecções. O cinema não se limita à narração de histórias ou à representação de ações, mas é capaz de gerar afecções, transformando a experiência do espectador. Para Paiva (2022), o cinema, quando não efetiva o pensamento, falha em sua essência ou, como afirma Deleuze (1985), não é um bom cinema, sucumbindo a dinâmicas quantitativas ao invés de buscar subjetivação. O cinema é apresentado como uma ferramenta para a produção de pensamento complexo e descentrado, capaz de reconfigurar a realidade.

Em resumo, para Deleuze (1985), a afecção no cinema refere-se à capacidade das imagens em movimento de gerarem modificações nos corpos dos espectadores, influenciando suas sensações e percepções. Essa abordagem destaca a importância do cinema como uma forma de arte que vai além da narrativa tradicional, abordando as potencialidades sensoriais e afetivas da experiência cinematográfica.

Deleuze e Guattari (1972) exploram a interconexão entre estética e política, mostrando como a arte pode desafiar e transformar estruturas sociais. Eles rejeitam a separação entre esses domínios, defendendo que práticas artísticas funcionam como resistência e construção de novos modos de vida. O conceito de desejo é central nesse processo, pois a arte pode abrir caminhos para novas possibilidades e formas de pensamento coletivo.

Conforme Paiva (2022), o engajamento do espectador no cinema pode ser abordado como uma simbiose criativa, na qual o espectador se engaja com a obra cinematográfica, produzindo variações na forma de pensar e afetar-se com o mundo. Ademais, o cinema, para o autor, tem uma função pedagógica, que vai além das condições sociais que a possibilitam em contextos formais, incentivando a liberdade, criatividade e resistência por intermédio do ato de pensar nos variados contextos sociais de aprendizagem.

A relação entre cinema e pensamento, destacando a função pedagógica da imagem no cinema, conforme proposto pelo filósofo Gilles Deleuze, também é analisada por Maciel Júnior e Assis (2014). Eles destacam três momentos na evolução dessa pedagogia da imagem. No primeiro momento, a questão é “O que há para ver por detrás da imagem?”, enfatizando o embelezamento, a criação de impressões da realidade e a sensação de mudança temporal pela montagem. No segundo momento, a pergunta torna-se “O que há para ver na imagem?” e “até que ponto posso sustentar aquilo que vejo?”, deslocando o foco da montagem para a revelação do tempo dentro da imagem, resultando em uma pedagogia do olhar. No terceiro momento, a função social do controle substitui a criação de beleza e pensamento, com a imagem agenciando-se para deslizar sobre o espectador.

Queer of Color, Two-Spirit e queer decolonial: novas miradas de gênero construídas a partir da interseccionalidade de marcadores sociais sudacas¹ e terceiro-mundistas²

No contexto de crítica às teorias pós-estruturalistas, pós-feministas e queer, Miñoso (2015) traz que muitos movimentos feministas e de sexualidades e de gênero dissidentes, desde o fim dos anos de 1990 e influenciados por uma episteme eurocentrada e norte-americana, mesmo sobre suposta

¹ Sudaca ou sudaka é uma expressão depreciativa empregada no Hemisfério Norte para designar pessoas migrantes oriundas do Sul. Entretanto, ela tem sido adotada como uma subversão performativa por aqueles nascidos e que migraram do Sul global. O uso desse termo, neste contexto, carrega essa conotação, a de delinear o espaço ético-racial e cultural do Sul como o local de existência e criativa resistência.

² Segundo Rea e Amâncio (2018), a expressão terceiro-mundo é utilizada por teóricas chicanas e de origem diaspórica das antigas e novas diásporas em países como os Estados Unidos e na Europa. É uma expressão comum entre teóricas da *Queers of Colour*, como Sandoval (2011), e trata de uma expressão que tem por objetivo expressar os laços de solidariedade entre feministas e teóricos/as não brancos. Trata-se do entendimento comum dos laços históricos coloniais e raciais vivenciados nas histórias desses sujeitos tanto no chamado Sul do Norte, ou seja, comunidades latinas e de origem asiáticas existentes nos Estados Unidos e Europa como também nas comunidades do Sul, como o Brasil e demais países latino-americanos.

especificidade latino-americana, fundaram e projetaram suas bases em um tempo histórico e em uma episteme produzida pela modernidade ocidental construindo um projeto de futuro apresentado com base em uma ideia de máxima evolução e desenvolvimento humano.

No entanto, esse projeto esconde suas pretensões universalistas e imperialistas, ao encobrir o sistema colonial moderno construído na racionalização epistêmica, no racismo e na divisão de classes. É sabido que há pelo menos quarenta anos a pretensão da ciência moderna ocidental de totalizar a universalidade tem sido denunciada pela filosofia e pelas ciências sociais. Por este caminho, a virada pós-estruturalista, pós-feminista e pós-moderna, contemplando temas como diferença, cidadania, gênero e sexualidade, deu um grande golpe na histórica carga ontológica sobre as quais os ideais da modernidade foram construídos.

No entanto, essa virada não teve a intenção de romper com essa tradição de pensamento, escondendo seu compromisso com a construção do sujeito avançado e colonial (Miñoso, 2015). Conforme Carvalho (2023), ressalta-se, por muito tempo o conceito de gênero e sexualidades acabaram ganhando centralidade nas análises realizadas na América Latina, incluindo o Brasil, deixando outras categorias de lado ou as escondendo, principalmente as étnico-raciais e de classe, ou seja, o empreendimento da colonização.

Carvalho (2023) aponta que a abordagem não interseccional de gênero e sexualidade tem origem colonial. Sua análise de pesquisas sobre o tema mostra que, embora muitas sejam produzidas no Brasil e na América Latina – regiões marcadas pela diáspora e pelo genocídio negro e indígena –, elas, frequentemente, apenas reproduzem teorias do Norte global, sem considerar as especificidades locais. O autor citado pressupõe que um desses motivos parece ser também o fato de que as camadas sociais que representam as categorias de classe e étnico-raciais não estão, na maioria das vezes, nas nossas universidades, algo que tem mudado recentemente.

Para Rea e Amâncio (2018) os estudos queer na América Latina, especialmente no Brasil, permaneceram majoritariamente brancos desde sua chegada nos anos 2000. Isso se deve tanto à predominância de pesquisadores brancos de classe média-alta quanto à pouca atenção dada às interseções entre gênero, sexualidade, raça e classe, embora esse cenário tenha começado a mudar recentemente.

Sobre os processos de “traduções” ou “viagens” relatadas por Pereira (2015) e ou “trânsitos”, termo utilizado por Rea e Amâncio (2018), da teoria queer realizados em certa medida de forma acríticos e brancos para o Sul, Pelúcio (2014, p. 79-80) coloca:

Nossa drag, por exemplo, não é a mesma do capítulo 3 do Problemas de Gênero de Judith Butler (2003), nem temos exatamente as drag kings das oficinas de montaria de Beatriz Preciado, ou sequer podemos falar de uma história da homossexualidade do mesmo modo de David M. Halperin, ou da Aids como o fez Michel Warner. Nosso armário não tem o mesmo “formato” daquele discutido por Eve K. Sedgwick. Cito aqui o quinteto fantástico do queer. Ainda que entre nós alguns nomes sejam mais familiares que outros, foi essa a bibliografia que chegou com mais força até nós a partir do território queer euro-americano.

Miñoso (2015) aponta alguns questionamentos a esse respeito, que consideramos necessários reproduzir: O que uma teoria elaborada nos Estados Unidos e na Europa do Norte vem fazer na América Latina e nos diversos contextos do Sul global? Como a abjeção sexual-genérica ocorre em contextos marginais de classe e raça e como eles determinam isso? Trata-se de perguntas que foram sacrificadas, em detrimento de uma discussão sobre gênero e sexualidades. Para a autora (2015, p. 30), esse processo poderia aproximar-se de uma expansão do eurocentrismo e do seu programa humanístico:

o pensamento e a política queer chegam a América Latina através do discurso produzido por elites brancas e brancomestiças tanto acadêmicas como ativistas. Não se trata de um dado de menor importância, pois fala sobre o lugar interessado a partir do qual se produzem determinadas miradas e interpretações.

Nesta conjuntura, a aceitação incondicional e não crítica da universalização de conceitos e análises produzidos dentro das experiências dos Estados Unidos e da Europa é bastante problemática, tendo em vista que esconde a diferença colonial, ao impor conceitos e categorias de experiências e vivências não existentes aqui. Esse contexto, segundo Miñoso (2015), contribui para dificultar a produção de ferramentas e categorias adequadas a nossas experiências e vivências.

Perra (2014) produz alguns questionamentos parecidos com os de Miñoso (2015), ancorando-se em uma crítica radical à utilização do queer enquanto teoria/identidade na América Latina. Vejamos:

Hoje falo situada geograficamente no Sul, mas muitas vezes parece que me valido falando a partir do Norte, como seguindo um pensamento que nos guia a matriz do dominador. Refiro-me com isto a como os novos saberes de Gênero se acumulam de repente em nossos limites territoriais e nos enquadram com novas etiquetas para fomentar e entender o exercício da existência e suas diferenças sexuais. [...]. Existimos desde que nos descobriram? [...]. Nossos ancestrais foram vestidos com roupas estranhas à sua cultura original, cortaram os seus cabelos para diferenciá-los entre homens e mulheres e não permitiram, tomando-as por aberração, todas as práticas intersexuais que produziam alterações à moralista mente espanhola (Perra, 2014, p. 2).

A artista e militante questiona a lógica colonial que estrutura gênero e sexualidade, criticando a teoria queer por sua origem eurocêntrica e sua aplicação acrítica no Sul global. Apesar dessa suspeita, ela a utiliza como uma ferramenta disruptiva, capaz de romper com identidades normatizadas e oferecer um espaço de existência para sujeitos marginalizados. Em vista disso, Perra (2014, p. 8) manifesta o desejo de que o queer perceba-se e seja percebido como agente de transformação social: “tomara que a utópica ideia de minha mente transtornada se faça realidade e o queer se transmute em uma constante destruição e criação amorosa onde todos possamos viver com sabedoria e prazer”.

De fato, a teoria queer é colocada sob suspeita, mas acaba por ser utilizada como teoria disruptiva, isto é, que não cabe nas caixinhas de heterossexualidade, bissexualidades e transexualidades entre outras identidades normatizadas. Por fim, ela utiliza esse conceito, mesmo sob suspeita, com a esperança de ser um lugar possível de existência também para os sujeitos abjetos do Sul (Carvalho, 2023).

O “trânsito” ou “viagem” da teoria queer para o Brasil e para toda a América do Sul de forma acrítica, que Larissa Pelúcio denomina, ironicamente, de “cu do mundo”, é testemunha da geopolítica do

conhecimento. Para Bourcier (2015), é preciso ir além da tradução, por isso acreditamos em um processo de tráfico teórico que possa na fronteira Norte-Sul produzir uma terceira via sudaca e terceiro-mundista. É preciso ir além do desencobrimento da colonialidade e do racismo epistêmico, mas considerando uma práxis produzir algo novo.

Nesse campo, a crítica é levantada por teorias de origem terceiro-mundistas, sudacas e do Sul do Norte, ou seja, de comunidades de imigrantes e descendentes das diásporas africanas que vivem no Norte global, como a teoria *Queer of Color* destacada por Rea e Amâncio (2018) e Puar (2013) e *Two-Spirit*, discutidas por Roscoe (1998, 1991), Gilley (2006), Driskill et al. (2010) Fernandes (2015, 2019) e Fernandes e Arisi (2017). Assim como também se relacionam as perspectivas de teóricas decoloniais de origem negra e indígena como Miñoso (2015) e Perra (2014), quando denunciam que a não teorização interseccional de gênero em teorias como a *queer* esconde os efeitos da colonialidade.

Nessa direção a utilização por meio de importação das teorias feministas e *queers*, por viagem ou trânsitos, tem se dado, principalmente, a partir da reprodução acrítica, escondendo a colonialidade aqui no Brasil e na América Latina, como aponta Miñoso (2015). Isso se dá a partir de autores/as e teorias que ganharam centralidade e fama internacional nessa discussão, que são principalmente brancos/as e de classe média que, mesmo quando citam a importância das relações interseccionais, não a produzem teoricamente por algum motivo, que parece ser a necessidade de esconder a colonialidade para a manutenção de relações de poder desiguais.

Nessa toada, pensamos ser importante, como apontam a teórica e feminista lésbica Miñoso (2015), Rea e Amâncio (2018) e o teórico trans Bourcier (2015), uma nova genealogia não branca da teoria *queer* desde sua origem de rua enquanto luta política dos movimentos sociais que foram construídos, principalmente, por artistas e ativistas *drag queens* e trans, negras, chicanas e pobres.

Para Bourcier (2015), nada teria acontecido na teoria *queer* sem a desconstrução das subculturas nas quais as identidades desviantes, e, destacamos, negras, latinas e pobres, problematizavam as normas locais com seus corpos e suas vivências abjetas e criativas. Para o autor, é preciso despersonalizar essa teoria se quisermos fazer uma teoria que funcione – na nossa compreensão – como desdobramento de uma práxis política dissidente transformadora.

Carvalho (2023) assinala que é preciso apontar para uma genealogia não branca da teoria *queer*, assim como essa surgiu enquanto termo de xingamento nos *guetos* da Europa e depois como movimento social nos *guetos* dos Estados Unidos, *guetos* esses, não brancos, marcados pelas diásporas, por classe e processos coloniais.

Rea e Amâncio (2018) destacam que antes da teorização de Lauretis, considerada uma das primeiras autoras a usar a palavra *queer* na academia, e Butler, uma das principais teóricas *queer*, na verdade, quem utilizou o termo como desconstrução performativa em um de seus textos teóricos foi a autora chicana Gloria Anzaldúa, inclusive citada em alguns momentos por Lauretis (2019), mas por muito tempo esquecida.

Anzaldúa (2005) faz essa articulação como uma estratégia de fronteira para desestabilizar as diferenças sexuais e de gênero, mas também raciais, culturais e de classe. A autora, enquanto pessoa

de origem mexicana nos Estados Unidos, ou seja, não branca e lésbica, que escrevia em uma língua que não era sua de origem, mais que era tomada, traficada como forma de desconstrução disruptiva, nos coloca que

Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças). Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (Anzaldúa, 2005, p. 707-708).

Anzaldúa se identifica como queer e mestiça, utilizando o termo “mestiça” para descrever uma terceira via que surge da intersecção criativa de culturas, rompendo com a divisão imposta pelo colonialismo. Esse conceito funciona como um espaço de inclusão, conexão e ponte, desafiando os binarismos da modernidade e promovendo o diálogo entre as diferenças.

Segundo Carvalho (2023), o conceito de queer em Anzaldúa é utilizado com o mesmo sentido de mestiça, mas o segundo demarca sua raça. É um conceito de terceira via construído a partir da produção performativa que essa utilização provoca ao ser assumida como teoria ou como, no caso da autora, “identidade”. A diferença está na utilização das palavras e de suas origens culturais, a mestiça é uma palavra latina para a sua origem étnico-racial, queer é uma palavra da língua inglesa que denota seu corpo e seu desejo lésbico.

A autora acaba por utilizar palavras em inglês e em espanhol tendo em vista que não pertence a nenhum desses dois lugares linguísticos e, portanto, simbólicos, mas a um terceiro a surgir. Vejamos: “o mestizo e o queer existem nessa época e nesse ponto do continuum evolucionário com um objetivo. Somos uma mistura que prova que todo sangue é intrinsecamente ligado entre si, e que somos crias de almas similares” (Anzaldúa, 2005, p. 712).

Para Miñoso (2015) é preciso olhar para o passado sem cair em uma idealização deste ou de qualquer epistemologia, é preciso olhar para o passado para percebermos o que deixamos de ver, e assim fazer uma genealogia das práticas do presente. Para a autora, ao fazermos uma nova genealogia sobre as teorias de gênero e sexualidades, bem como do feminismo e da teoria queer, é possível perceber que a forma histórica de contestação e os sentidos de verdade e justiça de determinada comunidade é combinada por essa.

Apesar das limitações apontadas, concordamos com Perra (2014), Anzaldúa (2005) e Flores (2008), citada por Miñoso (2018), sobre a teoria queer. Mediante um tráfico epistemológico crítico e da construção de uma nova genealogia, os conceitos podem ser usados como ferramentas políticas. Esse processo, desenvolvido na fronteira e articulado a uma encruzilhada interseccional, possibilita a ativação de suas operações políticas de forma adequada às vivências sudacas e terceiro-mundistas.

A insistência em utilizar a teoria queer parte do fato, já apontado por Perra (2014) e exemplificada por Anzaldúa (2005), de que enquanto ferramenta política ela ainda parece ser um instrumento indispensável no processo de tombação das normatividades heterossexuais compulsórias e binárias de gênero e sexualidades, ou seja, do discurso hetero, mas precisa ser revisitada, desconstruída, considerando-se uma genealogia que demarque seu compromisso com as vivências sudacas.

Para Pereira (2015), a teoria queer é uma teoria que, apesar de surgir no arcabouço da lógica eurocentrada, emerge enquanto crítica à epistemologia moderna, como aponta também Miñoso (2015). Conforme o primeiro autor, é uma teoria que desde seu início se põe em perspectiva com a contração de abdicar-se da autoridade e privilégios de teoria. Assim, seu próprio nome é uma provocação acadêmica, segundo a análise do autor a teoria queer está aberta a um constante processo de desconstrução e decolonização.

Trata-se de uma teoria que vê como única possibilidade de existência afastar-se de si mesma para, paradoxalmente, construir-se como possibilidade. No entanto, mesmo como potência subversiva, a teoria queer não é externa à colonialidade nem há como pensá-la isolada dos contextos geopolíticos, por isso a necessidade de também ser questionada radicalmente a partir de uma nova genealogia (Carvalho, 2023).

Nessa direção, a emergência do conceito Two-Spirit – expressão cunhada por indígenas norte-americanos em 1990, durante a Terceira Conferência Anual de Gays e Lésbicas Americanos Nativos em Winnipeg, Canadá – constitui um gesto epistemológico e político de reinscrição da sexualidade e do gênero dentro das cosmologias indígenas, rompendo com os marcos coloniais que historicamente patologizaram e silenciaram tais existências. O termo Two-Spirit (ou Niizh manidoowag em anishinaabe) foi proposto para substituir a categoria “berdache”, imposta por missionários e antropólogos europeus, e que carregava sentidos profundamente racistas, sexistas e coloniais. Trata-se, portanto, de um ato de insurgência linguística e ontológica queer que devolve às próprias comunidades indígenas a prerrogativa de nomear-se e de narrar-se, afirmando uma identidade que articula espiritualidade, ancestralidade, gênero e resistência.

Entre os autores fundamentais nesse processo, destacam-se Walter Williams (“The Spirit and the Flesh”, 1986), que foi um dos primeiros a documentar a diversidade sexual entre povos nativos; Sabine Lang (“Men as Women, Women as Men”, 1998), que problematizou as representações coloniais sobre o gênero nas culturas indígenas; e Will Roscoe (“Living the Spirit”, 1988; “The Zuni Man-Woman”, 1991; “Changing Ones”, 1998), que situou o Two-Spirit não como travestilidade ou homossexualidade ocidental, mas como uma síntese cultural e espiritual enraizada nas tradições nativas. Já autores como Brian Joseph Gilley (“Becoming Two-Spirit”, 2006) e Scott Lauria Morgensen (“Spaces Between Us”, 2011) deslocam a discussão para o campo do ativismo e da crítica decolonial, compreendendo o Two-Spirit como uma epistemologia insurgente frente à heteronormatividade colonial e às políticas assimilacionistas do Estado-nação.

Ao reivindicar o direito de existir fora das categorias eurocentradas de “homem”, “mulher”, “heterossexual” e “homossexual”, o movimento Two-Spirit torna-se também um projeto de descolonização

do corpo e do saber. Morgensen (2011) propõe compreender o Two-Spirit como prática de decolonial love, um amor insurgente que confronta tanto o racismo estrutural quanto a homofobia interna às próprias comunidades nativas, reinscrevendo a sexualidade como território de soberania e espiritualidade. Driskill et al. (2010), ao organizarem “Sovereign Erotics: A Collection of Two-Spirit Literature”, expandem essa perspectiva, articulando erotismo e soberania como dimensões da luta anticolonial, evidenciando que a descolonização também se faz no plano dos afetos, do prazer e das narrativas.

A aproximação entre o pensamento Two-Spirit e as perspectivas decoloniais na América do Sul, embora ainda incipiente, revela afinidades profundas, e vem sendo feita por autores como Fernandes (2015; 2019) e Fernandes e Arisi (2017). Analogamente a como o Two-Spirit norte-americano confronta a colonialidade de gênero e sexualidade denunciada por Lugones (2008), as experiências dissidentes indígenas e afro-latino-americanas desafiam os regimes coloniais que impuseram uma matriz heteropatriarcal e cristã aos corpos do sul global. Ambas as perspectivas buscam reencantar o político, reinscrevendo a existência e reativando memórias ancestrais apagadas.

Pensar o Two-Spirit desde a América Latina é, portanto, pensar a possibilidade de uma intersecção, onde o corpo volta a ser lugar de mediação entre mundos – o espiritual e o terreno, o individual e o coletivo –, como já intuía os relatos sobre We’wha, o lhamana zuni analisado por Roscoe (1991). Essa figura mediadora, que transita entre os domínios de gênero e espiritualidade, ressoa na própria noção de interseccionalidade que as epistemologias decoloniais latino-americanas evocam: um espaço de passagem, contaminação e criação.

Pensado desde o Sul, ele nos convoca a imaginar alianças transfronteiriças entre saberes indígenas, afro-diaspóricos e queer, insurgindo contra o projeto colonial que quis apagar a multiplicidade dos corpos e das almas.

Assim, pensamento de fronteira não nega a modernidade europeia, mas a ressignifica desde seu lócus de enunciação, emergindo nas fronteiras epistêmicas entre o pensamento hegemônico eurocêntrico e as produções decoloniais sudacas e terceiromundistas. Como afirma Mignolo (2011, p. 28), “o pensamento fronteiriço forte surge dos deserdados, da dor e da fúria da fratura de suas histórias, de suas memórias, de suas subjetividades, de sua biografia”.

A decolonialidade vai além da transformação, envolvendo criação e resistência para uma práxis transformadora. Para Mignolo (2005), isso implica um reordenamento da geopolítica do conhecimento em duas direções: a crítica da subalternização dos saberes invisibilizados e a emergência do pensamento liminar como nova epistemologia na interseção entre a tradição ocidental e categorias suprimidas pelo eurocentrismo.

Ao relacionar teoria queer e pensamento decolonial, Pereira (2015) traz que essas teorias se configuram em campos abertos que se definem na medida em que se interseccionam e são afetados pelos Outros. Diante disso, o que tornaria o encontro entre essas teorias provável e fecundo é que as duas teorias não são saberes fechados em si mesmos, mas movimentos de abertura para a diferença, para epistemologias outras e para outras formas de pensar e ser.

Com isso, pensamos que só há como pensar gênero distanciado das experiências coloniais e neocoloniais de raça, classe e as implicações do imperialismo e do neocapitalismo dentro de uma lógica da colonialidade como vem se fazendo há muito tempo³ se quisermos manter as lógicas coloniais de opressão, visto que essa categoria, ao não ser interseccionada ou relacionada a outros marcadores sociais da diferença parecem não contribuir para a compreensão e o enfrentamento das realidades de gênero vivenciadas no Sul global, que são diferentes das realidades do Norte.

Entre as experiências de gênero e sexualidades (de)coloniais, a dimensão estético-política das subjetividades indígenas

Destacamos que nossa pretensão aqui não é a de analisar, exaustivamente, as experiências e vivências indígenas LGBTQIA+, até porque isso não seria possível mediante um documentário, visto que esse tipo de material tem seu recorte narrativo e temporalidade, bem como também as vivências indígenas LGBTQIA+ são diversas, marcadas pelo fluxo e pela multiplicidade. Do mesmo modo, não analisaremos profundamente, de um ponto de vista cinematográfico, o documentário em si, mas principalmente seu conteúdo sociológico, tal como aponta Jorge (2006), para quem esse tipo de análise preocupa-se com o social no interior do filme. Desta feita, dedicamo-nos, aqui, especificamente, a perseguir nosso objetivo, que é apreender o que podemos aprender com as subjetividades estético-políticas das indígenas LGBTQIA+ do documentário “Terra sem pecado”.

O documentário, do diretor também indígena Marcelo Costa, traz uma narrativa direta e simples, sem muita edição, não obstante a história e vivência dos indígenas LGBTQIA+, em suas imagens-tempo, revelam-se, justamente, por sua produção experiencial e artesanal, na qual a imagem dos indígenas – suas roupas, modernas, mas com adereços da cultura indígena, seus corpos com características fenotípicas indígenas ou não – explicita, junto à profundidade das narrativas, toda uma dimensão cultural atravessada pelos processos de aculturação, branqueamento e colonialidade que atravessam suas vidas.

Intuímos que o documentário explora o que Deleuze (1983; 1985) vai chamar de Imagem-Tempo, na qual o cinema explora uma relação mais autônoma e complexa com o tempo, rompendo com as estruturas narrativas convencionais. Em sintonia com o que postulam Farina e Fonseca (2015), quando afirmam que Deleuze propõe uma superação da Imagem-Movimento em direção à Imagem-Afecção, enfatizando o close e o rosto como elementos capazes de apreender o sensível e de instaurar uma leitura emocional e sensorial da obra cinematográfica.

Os participantes no documentário são: Danilo Alexandre, estudante de Ciências Políticas pela Universidade de Brasília (UnB); Alisson Cleomar, estudante de Medicina, UnB; Fêtxawewe Guajajara, Liderança jovem do santuário dos Pajés Brasília/DF; Braulina Aurora, antropóloga, UnB. Destacamos que os indígenas não identificam suas identidades sexuais e de gênero no documentário.

³ Os relatórios de Simões e Carrara (2014) e Franch e Nascimento (2020), apontam um histórico de poucos trabalhos no campo dos estudos de gênero e sexualidades no Brasil a partir de uma perspectiva interseccional quando, principalmente, relacionados a identidades desviantes à norma heterossexual, mas também um crescimento dessas articulações nos últimos anos.

Ao submeter o documentário ao processo de análise, identificamos seis principais temáticas que se repetem ao longo do material, apontando sua relevância analítica. São elas: 1) A relação entre LGBTQIA+fobia e colonialidade; 2) A LGBTQIA+fobia dentro da comunidade indígena; 3) A igreja cristã e o pecado colonial; 4) Interseccionalidade e colonialidade; 5) Universidade e construção da autonomia e 6) Agenciamentos políticos. Por esse viés, iremos nos deter aos principais sentidos que surgem de cada uma das temáticas a partir do processo de inferência dialógica utilizado.

No tema, “A relação entre LGBTQIA+fobia”⁴ e “colonialidade”, as LGBTQIA+s associam diretamente as LGBTQIA+fobias sofridas à colonialidade, explicando que elas foram construídas a partir da imposição de uma outra cultura heterossexual permeada pelo pecado cristão aos povos indígenas que tinham aqui outras culturas e formas de viver e experienciar as sexualidades. Dado isso, uma lógica de apagamento das diferenças estabeleceu-se, sendo esse um dos efeitos da ação colonial, tanto de um ponto de vista ideológico, como institucional, de forma que até a contemporaneidade é possível identificar suas repercussões (Fernandes; Arisi, 2017; Fernandes, 2019).

A partir do contato com os homens brancos, toda sexualidade desviante da norma estabelecida passa a ser discriminada como não natural, surgem as violências perpetuadas até hoje quando as pessoas da cidade acham estranho haver indígena gay, visto que essa é uma identidade tida como moderna, ou seja, se é moderna, não pode ser indígena (Fernandes, 2019). Nesse ponto, o pensamento Two-Spirit pode emergir como um contra-discurso decolonial, reivindicando o direito de nomear e viver as próprias existências fora da matriz colonial moderna. O conceito Two-Spirit, cunhado por indígenas norte-americanos, representa um gesto epistemológico de reapropriação, que rompe com o termo “berdache”, uma categoria pejorativa criada por missionários e antropólogos europeus e restitui à sexualidade indígena sua dimensão espiritual, ancestral e política (Williams, 1986; Roscoe, 1991; Gilley, 2006; Morgensen, 2011). Vejamos as narrativas:

ALISSON CLEOMAR: [00:04:17] Sempre vão perguntar: Ah, mas você é indígena? Falava assim: Eu sou indígena. Ah, é? Você é gay? Mas como? Como é possível você ser indígena e ser gay ao mesmo tempo? Nosso povo já passou pela colonização. Essa homofobia, esse machismo, foi herança dessa colonização. Mais do que um tapa na cara é você ficar escutando diariamente palavras assim, totalmente pejorativas que te afetam bastante, principalmente na saúde mental.

ALISSON CLEOMAR: [00:05:21] Já tinha isso, a nossa diversidade dentro das comunidades antes da invasão, antes de tudo isso. Os não indígenas que trouxeram o preconceito, a homofobia, o machismo que não era da nossa... Da nossa identidade cultural e tradicional, sabe?

BRAULINA AURORA: [00:06:39] Depois do contato, tudo era errado, tudo era pecado, tudo era incompatível. Então, a discriminação aí violência é do lado sempre do externo para o interno (Terra sem pecado, 2020).

⁴ As LGBTfobias são consideradas atitudes de hostilidade contra pessoas homossexuais, travestis, transexuais e identidades sexuais e de gênero dissidentes. Segundo Borrillo (2009) o principal elemento das LGBTfobias é a rejeição irracional ou ódio às dissidências sexuais e de gênero. No entanto, para o autor, não pode ser reduzida a isso, visto que, analogamente à xenofobia, ao antissemitismo e ao racismo, elas se configuram como manifestações arbitrárias que classificam o outro enquanto anormal, desumanizando-o por ser diferente.

Em convergência com Perra (2014) e Pereira (2015), que articulam a teoria queer ao decolonial, as indígenas LGBTQIA+ relacionam as LGBTQIA+fobias à colonialidade e à necessidade de descolonizar as vivências de sexo-gênero dissidentes. Perra (2014), do mesmo modo que as indígenas, questiona a lógica colonial de criação da diferença sexual e de gênero continuada na colonialidade pela estrutura simbólica e material, e continuada também a partir das explicações das teorias de gênero. Esse processo contribuiu, como afirmam Baptista e Boita (2023), para a abjeção das sexualidades indígenas dissidentes, que passaram a performativizar cada vez mais as lógicas coloniais de gênero e sexualidades.

Enquanto é possível entender que o contato colonial construiu a ideia de que um “índio gay” seria uma contradição, pois a homossexualidade é lida como moderna e ocidental, o Two-Spirit desestabiliza exatamente essa oposição entre o indígena e o moderno, o espiritual e o sexual, o sagrado e o profano. Ele encarna um pensamento queer decolonial, porque reapropria o corpo e o desejo como territórios de soberania, vinculando a dissidência sexual às cosmologias indígenas e às lutas anticoloniais.

A igreja cristã é apontada pelos indígenas do documentário como o grande veículo colonial que adentra as comunidades indígenas e incute o processo de aculturação e de higienização das sexualidades, e isso se dá inicialmente pela língua, pelo discurso, até que os corpos são higienizados do pecado cristão. Na temática “A igreja cristã e o pecado colonial”, os indígenas LGBTQIA+ apontam:

DANILO ALEXANDRE: [00:05:48] Sofria dentro da aldeia, claro. Tem essas mazelas da colonização toda. Meu povo foi catequizado. Então tem igrejas lá dentro. Todo preconceito parte da igreja.

FÊTXAWEWE GUAJAJARA: [00:06:00] Existem povos que aceitam e que não aceitam. Tem. Tem pessoas que falam: “Ah, eu não tive essa dificuldade”, mas em outros povos a gente vai enfrentar essa dificuldade. Existem casamentos homossexuais em outros povos, mas pode ser que no povo de um aluno ou de um colega nosso isso não é bem aceito, porque há presença de igreja nesses lugares.

DANILO ALEXANDRE: [00:06:23] Eu passei também oito anos assim dentro da aldeia, achando que eu era o único que estava tudo errado e pensando na parte cristã da igreja, inferno e tudo mais que colocam na gente. Eu penso que hoje, agora mesmo, deve ter alguma criança lá com essa mesma confusão que eu tinha antes. (Terra sem pecado, 2020).

Sabe-se que havia comunidades indígenas desde antes da colonização que praticavam ou não práticas homoafetivas, mas uma coisa parece certa, como apontado nas falas das LGBTQIA+, a igreja católica foi uma grande máquina de higienização das sexualidades indígenas produzindo, por essa via, violências. Foi, principalmente, por intermédio da igreja que a subordinação do desejo se constituiu como prática colonial (Fernandes, 2019), uma vez que uma das instituições responsáveis por legitimar as pessoas indígenas como pertencentes ou não à humanidade foi a igreja católica (Baptista, 2021).

Em “A LGBTQIA+fobia dentro da comunidade indígena”, vemos dois cenários. No primeiro, uma narrativa de violência LGBTQIA+fóbica que é diretamente relacionada pelos LGBTQIA+ ao processo colonial e à entrada da igreja católica nas comunidades indígenas, e a outra é um cenário de vivência das sexualidades dissidentes enquanto algo comum praticado não só pelos jovens, demarcando uma cultura da comunidade para além da modernidade, da criação das identidades dissidentes. No entanto, o que chama atenção é o relato de que, tal qual acontece na cidade, nas metrópoles, dentro das comunidades

indígenas há relatos de sofrimento psíquico e até mesmo suicídio de pessoas indígenas LGBTQIA+ pelo processo de apagamento desse traço de suas subjetividades. Vamos aos relatos:

DANILO ALEXANDRE: [00:10:03] Todo esse preconceito, ele parte dessas mazelas aí dos colonizadores. Infelizmente, muita gente trabalha, tem isso muito forte e reproduz muito forte dentro das aldeias. Sendo que parece para mim ser muito natural, porque lá tem homens que moram com outros homens, mulheres que moram com outras mulheres, velhos que falam, não dessa faixa etária que eu tenho, mas homens velhos. Então me parece natural. Não é uma preocupação. Mas a cidade, todo esse contexto não indígena, ele interfere muito.

ALISSON CLEOMAR: [00:01:34] Eu passava por diariamente alguns xingamentos pelo povo mesmo, da comunidade, até por fora, mas só que eu sentia mais dentro da comunidade por ser pessoas do meu povo.

DANILO ALEXANDRE: [00:11:14] E o caminho que você está construindo começa a ser apagado, invisibilizado pelos seus próprios parentes. Sabe, muitas vezes aquela época veio, apanhei, apanhei um pouco da família dos meus pais assim falava que isso era errado. Aí vem uns amigos do meu pai querendo que eu faça parte da igreja com eles. Falava que eu estava manchando o nome do meu pai, a história do meu pai falando que tava manchando a história da minha família, que eu era uma doença. Isso dentro da aldeia, Uma cena assim na minha vida que eu sempre recordo toda vez que eu falo sobre a minha vida, que é depois do enterro do meu pai, eu fiquei sozinho na praça. Nenhuma família da aldeia da paz, de sangue, tios, enfim, queria me colocar dentro da casa deles. Muitas vezes eu já até me privei de algumas coisas, de fazer, por exemplo, de participar das nossas tradições lá dentro, ficava mais dentro de casa mesmo, para evitar conversar com as pessoas, de passar na rua mesmo porque algumas vezes, grande parte das vezes eu sofria preconceito mesmo, mais pelo jeito de afeminado que eu tenho.

BRAULINA AURORA: [00:07:51] E que a gente precisa protagonizar também essa discussão, porque ela é uma pauta que atinge diretamente os jovens que a gente já perdeu. Jovens e adolescentes para suicídio por conta de que a família não aceitou a sexualidade desses jovens (Terra sem pecado, 2020).

É possível perceber também na última narrativa a preocupação das LGBTQIA+ em produzir uma luta interna de protagonismo e enfrentamento às violências LGBTfóbicas advindas da colonização via cristianismo que adentra as comunidades.

No tema “Interseccionalidade e colonialidade”, as LGBTQIA+ não tocam no termo interseccionalidade especificamente, mas apontam em suas falas a necessidade de se pensar suas vivências enquanto sujeitos indígenas, mas para além dessa identidade, o que permite que se infira que há o cruzamento entre a identidade indígena com marcadores atrelados à sexualidade. A identidade aqui parece, em suas falas, limitar suas experiências de vida. Essa enquanto projeto da colonização acaba por produzir ainda mais preconceitos quando a vivência indígena é colada ao imaginário do “índio selvagem”, muito presente nas narrativas imagéticas nacionais.

DANILO ALEXANDRE: [00:00:04] Antes de tudo, antes de ser da minha sexualidade, eu sou indígena. Isso é um fato.

DANILO ALEXANDRE: [00:01:49] É como eu falei, né? Tem... tem vários fatores aí que... que, principalmente na cidade, eles acabam categorizando a gente. E aí, como eu falei, o fato de ser indígena, ser nordestino e ser homossexual dentro do contexto da cidade é uma confusão grande para os não indígenas. Entender o que é, o que é que eu sou ali dentro, né?

FÊTXAWEWE GUAJAJARA: [00:07:02] A gente acredita muito nessa questão de que palavras machucam mais do que um tapa na cara, uma porrada. E a nossa preocupação com relação aos indígenas, ela é... ela triplica porque a gente já sofre violência e

discriminação por sermos indígenas. E quando se trata de jovem homossexual e uma mulher lésbica, a violência ela triplica. Eu sempre falo que a violência do contato ela não só matou a sangue, mas também matou outros conhecimentos (Terra sem pecado, 2020).

O excerto apresentado evidencia uma compreensão relacional e processual das opressões, recusando a noção de somatória de desigualdades e apontando para os cruzamentos e interações entre marcadores sociais, conforme apontam Puar (2013) e Piscitelli (2012). Essa leitura se aproxima do pensamento Two-Spirit, uma epistemologia indígena norte-americana que propõe compreender as identidades e sexualidades como modos situados de existência, atravessados por cosmologias, espiritualidades e relações comunitárias não lineares.

Gênero e sexualidade não podem ser entendidos apenas por categorias ocidentais (como homem/mulher ou hetero/homo), mas sim por meio das inter-relações entre corpo, território, ancestralidade e espiritualidade. Como apontam autores como Driskill et al. (2010) e Morgensen (2011), o Two-Spirit desafia a colonialidade do pensamento binário e reintroduz uma noção relacional e cosmopolítica de identidade, em que a diferença não é sinal de subalternidade, mas de potência e agência.

Nessa perspectiva, o trecho se articula com o pensamento Two-Spirit na medida em que ambos propõem uma crítica à leitura hierárquica e ocidental da diferença, deslocando o foco da opressão para as possibilidades de agência, criação e reexistência que emergem das interseccionalidades vividas. Semelhantemente ao Two-Spirit, em que a diferença é entendida como expressão de equilíbrio e força dentro da coletividade, o relato sugere que os sujeitos, mesmo atravessados por múltiplos marcadores, podem exercer forças agenciais e pedagógicas que produzem novos modos de vida e resistência.

Em “Universidade e construção da autonomia”⁵, os indígenas LGBTQIA+ vão apontar o quanto a universidade é importante no processo de enfrentamento às LGBTQIA+fobias e até mesmo de compreensão da história dos povos indígenas que foi apagada, bem como o veículo que possibilita conhecer os seus direitos para poderem criar força para lutar, o processo educativo que a universidade possibilita para essas indígenas os tem tirado da alienação colonial, possibilitando-lhes construir suas autonomias, conforme eles mesmos narram:

DANILO ALEXANDRE: [00:12:04] A universidade é um espaço importante para você construir isso. A sua independência, a sua autonomia. Ela é fundamental para você começar a desenvolver a sua própria vida, a sua própria sexualidade.

ALISSON CLEOMAR: [00:12:30] Assim que eu cheguei aqui em Brasília, eu tive mais conhecimento, me dei com uma realidade totalmente diferente. Então foi assim para mim, muito... expandiu assim meu conhecimento. Entrar no Ensino Superior é um mecanismo que a gente consegue para ocupar todos os espaços de direito dentro... dentro do Estado.

FÊTXAWWE GUAJAJARA: [00:12:51] Estar na universidade é contextualizar isso entre nós. A gente passa a entender melhor os direitos, como é lutar pelos seus direitos, pela visibilização do respeito, porque a gente está atrás de, primeiro, questão de respeitar o diferente.

FÊTXAWWE GUAJAJARA: [00:13:55] São discussões dentro das universidades, dentro dos nossos encontros, sejam elas internas nas universidades de grupo, de estudantes

⁵ Autonomia aqui está dentro da ideia de agência, sendo parte dessa, ou seja, é construída na coletividade a partir das forças criativas de um grupo e de um movimento social.

indígenas, sejam nos encontros nacionais dos povos indígenas, que a gente tem uma rede de alunos indígenas a nível do Brasil, que é que estão viabilizando essa luta? E falando disso, cada vez mais a gente acredita que a gente precisa falar da sexualidade porque faz parte da questão da saúde, faz parte da questão da nossa luta (Terra sem pecado, 2020).

Mesmo ainda sendo um espaço marcado pela colonialidade do saber e racismo epistêmico, a universidade nos últimos anos tem aberto suas portas para os sujeitos não brancos, pobres e dissidentes, em virtude da implementação de políticas públicas de reparação social como as cotas criadas no primeiro Governo Lula. Por força desse processo, é possível perceber nas narrativas a abertura de uma nova página e de um novo começo para os sujeitos indígenas dissidentes. A educação parece ter sido um combustível indispensável para as LGBTQIA+ derrubarem as vendas da colonialidade e poderem criar agenciamentos políticos.

As narrativas das militantes apontam que a universidade, mesmo com suas contradições e limites coloniais, tem contribuído para a produção de uma emancipação política dos sujeitos. Desse modo, para Freire (1984, p. 32), a educação é política, defendendo essa como prática para a liberdade. Nessa direção, para o autor, a educação em relação ao oprimido “tem de ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por uma libertação, em que esta pedagogia se fará e se refará”.

Nesse enquadramento, a educação deixa de ser compreendida apenas como mera transmissão de saberes, e passa a ser ato político. Segundo Freire (1984, p. 69), a educação como ato político “implica a apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto. Implica na sua inserção, sua integração. Resulta de trabalho pedagógico crítico apoiado em condições históricas propícias”.

Freire acreditava em uma educação e em uma pedagogia forjadas com e para os oprimidos que produziria o engajamento necessário à luta pela libertação dos sujeitos desse lugar de opressão. Nesta senda, a educação passa a ter um lugar indispensável no processo de emancipação humana, contribuindo com a libertação.

Os “Agenciamentos políticos” aparecem nas narrativas ao serem possibilitados a partir do contato das indígenas com a universidade e com o conhecimento crítico, articulados a suas lutas e experiências culturais já existentes em suas comunidades, via tal contato com esse espaço contraditório, muitas vezes colonial e em outras decolonial, que é a universidade, as LGBTQIA+ vão construindo seus espaços de fala, liderança e acolhimento, foi assim que surgiu o Coletivo LGBTQIA+ indígena Tibira, por exemplo, espaço do qual algumas das LGBTQIA+ do curta participam:

DANILO ALEXANDRE: [00:08:13] Isso me dá muita aflição. Eu estando na instituição, conhecendo as coisas e eu não conseguir aplicar isso lá dentro. Eu quero muito trabalhar isso, levar para ajudar essas crianças lá dentro que estão passando pela mesma situação que eu já passei, de chegar ao ponto de querer desistir da própria vida, por exemplo, que tem vários casos, né? São muitas vezes eu só queria conversar ou chorar com alguém. E aí você vive essa vida todinha, sem alguém do seu lado para conversar. Você não tem referência, você não tem, não sabe o que está acontecendo.

FÊTXAWEWE GUAJAJARA: [00:08:49] Da nossa parte é tentar sermos parte dessa luta também. Dizer que eles não estão sozinhos, porque para nós a violência é todo dia, a discriminação é todo dia. Então a gente tenta fazer com que essa... essa situação possa diminuir e que a gente possa salvar um jovem ou uma jovem de. De morte ou de violência? DANILO ALEXANDRE: [00:15:40] Com os conhecimentos que eu fui tendo e conversas principalmente com outros indígenas, também LGBTQIA+. Essa troca me fortaleceu a ponto de eu querer construir isso forte em mim e repassar dentro da aldeia (Terra sem pecado, 2020).

Segundo Piscitelli (2012), a noção de agência não pode ser confundida com expressão de autonomia, de livre escolha e livre-arbítrio, muito menos como sinônimo de resistência, no sentido de poder que se exerce contra a dominação. Neste rumo, a autora explica que as primeiras acepções sobre agência acabam por ignorar a ação cultural hegemônica sobre as intenções e ações humanas. Assim, não existe livre escolha, livre-arbítrio e nem autonomia plena diante de relações de poder. Já numa segunda acepção, aproxima-se da agência e implica muitas vezes ações de agência, mas a resistência, por si só, não é agência, pois essa implica ações criativas para além do enfrentamento da resistência. As ações das LGBTQIA+ parecem demonstrar esse processo agencial criativo para além da resistência política.

A análise das vivências indígenas LGBTQIA+ evidencia que o engajamento político e a produção cultural funcionam como ferramentas de resistência frente aos efeitos persistentes do colonialismo, que historicamente apagou e silenciou essas experiências. Esse processo de invisibilização não apenas dificultou a emergência de formas próprias de articulação de gênero e sexualidade, mas também condicionou a construção de identidades interseccionais que articulam etnicidade, espiritualidade e corporalidade de maneira não hierárquica. Autores como Morgensen (2011), Driskill et al. (2010) e Puar (2013) destacam que, em contextos coloniais, as opressões não se sobrepõem linearmente, mas se cruzam com forças agenciais e práticas de resistência, permitindo que comunidades historicamente marginalizadas reinscrevam suas experiências, produzam conhecimento próprio e reivindiquem espaço político e simbólico.

Nesse cenário, as lutas indígenas contemporâneas configuram-se como uma prática de reexistência que articula memória, diferença e poder, reconhecendo e afirmando as especificidades históricas de seus sujeitos, ao mesmo tempo que desafia categorias normativas e eurocêtricas de gênero e sexualidade (Fernandes, 2019; Fernandes; Arisi, 2017; Baptista; Boita, 2023).

Enquanto foco principal nas narrativas subjetivas das personagens e em suas imagens, concluímos que o documentário, quando conecta a dimensão humana dos participantes das cenas com a dimensão dos espectadores, pode ser essa máquina dos afetos onde a afecção refere-se a modificações ou transformações que ocorrem em um corpo sem a necessidade de uma ação exterior direta.

Com efeito, cremos que o documentário enquanto material fílmico tem a pretensão e a possibilidade de produzir o que Deleuze (1985) explora, a relação entre o corpo e a imagem-ação, onde o corpo do espectador é afetado pelas imagens em movimento na tela, quando as imagens cinematográficas têm o poder de afetar o espectador em um nível pré-reflexivo, influenciando suas

sensações e percepções. Nessa direção, Paiva (2022), em uma aproximação com Deleuze, explicita que a afecção é introduzida como fulcral na transição da percepção à ação, desempenhando um papel intermediário nesse processo. As afecções possibilitam a expressão subjetiva do que se move nas telas, conferindo qualidade emocional ao percebido.

Vale ressaltar, ainda, que o documentário tem uma dimensão estético-política que corrobora com Deleuze em seu argumento de que a arte não deve ser vista apenas como um domínio isolado, mas como um campo de experimentação que tem implicações políticas e sociais. Ainda nessa direção, para Deleuze e Guattari (1972), é importante romper com a dicotomia tradicional que separa o estético do político, argumentando que as práticas artísticas podem ser formas de resistência e agência e de construção de novos modos de pensar e viver.

Considerações finais

Por meio da análise realizada, pode-se inferir que os indígenas LGBTQIA+ buscam questionar a normatividade da colonialidade tanto fora das comunidades indígenas quanto dentro, apresentando suas aparições performativas como exemplos históricos que evidenciam a não binaridade de gênero, da sexualidade e do sexo. Essas dimensões são entendidas como construções sociais coloniais e, também, performativas, inseridas em relações de poder que tendem a essencializar as identidades. Dessa maneira, ratificamos que as experiências e agenciamentos dos indígenas LGBTQIA+, articulando seus conhecimentos ancestrais com os conhecimentos acadêmicos da universidade, têm possibilitado pensar alternativas agenciais para enfrentar a naturalização heteronormativa e binária de gênero e sexo.

As narrativas das vivências dos indígenas LGBTQIA+ no documentário “Terra sem pecado” fornecem elementos que instigam a reflexão e o questionamento do paradigma binário e universalizante do gênero colonial, revelando que as identidades são performances sociais. Na análise, emergiram temas para o alcance de nosso objetivo, incluindo: 1) A relação entre LGBTQIA+fobia e colonialidade; 2) A LGBTQIA+fobia dentro da comunidade indígena; 3) A igreja cristã e o pecado colonial; 4) Interseccionalidade e colonialidade; 5) Universidade e construção da autonomia e 6) Agenciamentos políticos. Essas temáticas remetem a situações que vão desde violências de gênero e sexualidades até formas de agenciamento, construção de saberes e autonomia.

Portanto, compreender os sentidos das vivências de gênero e sexualidade, pautando-se em perspectivas teóricas próximas à estrutura social que atravessa a vida dos sujeitos latino-americanos, é determinante para refletir sobre as matrizes de poder que promovem silenciamentos, violências e desigualdades. As experiências analisadas revelam que, apesar de pertencerem a tradições étnicas de origem pré-coloniais que reconhecem a multiplicidade das vivências de gênero e sexualidades, os indígenas LGBTQIA+ são violentamente interpelados pela matriz heteronormativa hegemônica. Eles são alvos constantes de preconceitos e violências, demonstrando que, apesar da existência de uma ancestralidade dissidente, o machismo e as LGBTQIA+fobias persistem diariamente na tentativa de silenciar as diferenças.

Em acréscimo, é pertinente registrar que o material fílmico analisado aponta uma dimensão do cinema-tempo no qual o cinema busca uma abordagem independente e complexa em relação ao tempo, quebrando padrões narrativos convencionais. Já em uma dimensão do cinema Imagem-Afecção, temos a ênfase no close e o rosto como elementos que capturam o aspecto sensível e incentiva uma relação afetiva do espectador com o filme, provocando movimentos de reflexão pedagógica.

Assim, ao retomar a questão central da pesquisa, compreendemos que os indígenas LGBTQIA+, assim como outras vivências dissidentes em todo o mundo, habitam territórios contestados que demandam resistência e agência diárias contra o essencialismo identitário violento que busca aprisioná-los na heteronormatividade, perpetuada por matrizes reificadas e coloniais de poder.

Fontes

TERRA SEM PECADO. Direção: Marcelo Costa. Brasília: Produção Independente, 2020. Disponível em: <https://encurtador.com.br/SHKM>. Acesso em: 06 mar. 2024.

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nueva conciencia. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 5, p. 704-719, 2005.
- BAPTISTA, Jean Tiago. “Machorras” e “afeminados” indígenas: corpos abjetos nas Missões e Paraguai. *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 3, p. e71060, 2021.
- BAPTISTA, Jean Tiago; BOITA, Tony. Por uma história queer-indígena: uma retomada transespécie. In: MAIOR, Paulo Souto; QUINALHA, Renan (Orgs.). *Novas fronteiras da história LGBTI+ no Brasil*. São Paulo: Elefante, 2023, [s. l.].
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- BORRILLO, Daniel. A homofobia. In: LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Débora (Orgs.). *Homofobia & Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Editora UnB, 2009, p. 15-46.
- BOURCIER, Marie-Hélène/Sam. Entrevista realizada por Pedro Paulo Gomes Pereira. *CULT*, n. 205, p. 11-15, 2015.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARVALHO, Rubem Viana de. *Um arco-íris na luta pela terra: o construir da práxis pedagógica do coletivo LGBT do MST*. 238f. Mestrado em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco. Caruaru, 2023.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: a Imagem-Movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1972.
- DRISKILL, Qwo-Li et al. (Orgs.). *Sovereign erotics: a collection of Two-Spirit literature*. Tucson: University of Arizona Press, 2010.
- FARINA, Juliane Tagliare; FONSECA, Tania Mara Galli. O cine-pensamento de Deleuze: contribuições para uma concepção estético-política da subjetividade. *Psicologia USP*, v. 26, n. 1, p. 118-124, 2015.
- FERNANDES, Estevão Rafael. “Existe índio gay?": a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.
- FERNANDES, Estevão Rafael. *Descolonizando sexualidades: povos indígenas e a reinvenção do amor*. Brasília: Editora Mil Folhas, 2015.
- FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Barbara. “Eu não sou de aldeia, sou da cidade”: colonialidade, gênero e sexualidade entre indígenas LGBT. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 3, p. 49-75, 2017.
- FRANCH, Mônica; NASCIMENTO, Silvana. A produção antropológica em gênero e sexualidades no Brasil na última década (2008-2018). *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 92, p. 1-29, 2020.

- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2010.
- GILLEY, Brian Joseph. *Becoming Two-Spirit: gay identity and social acceptance in Indian Country*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006.
- GONÇALVES, Elisa Pereira. *Iniciação à pesquisa científica*. São Paulo: Alínea, 2003.
- JORGE, Marina Soler. Cultura popular, cultura erudita e cultura de massas no cinema brasileiro. *Revista Cronos*, v. 7, n. 1, p. 173-182, jan./jun. 2006.
- LAURETIS, Teresa de. Teoria queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 397-409.
- LANG, Sabine. *Men as Women, Women as Men: changing gender in native american cultures*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.
- MACIEL JÚNIOR, Alterive; ASSIS, Sérgio Franklin de. Imagem-pensamento: Deleuze e a função pedagógica do cinema. *Estudos da Língua(gem)*, v. 12, n. 1, p. 45-60, 2014.
- MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica e queer identitarias en Abya Yala. In: FERREIRA-BANQUET, Raúl Moarquech (Org.). *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2015, p. 21-35.
- MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 71-103.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizos*. Madrid: Akal, 2011.
- MORGENSEN, Scott Lauria. *Spaces between us: queer settler colonialism and indigenous decolonization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- PAIVA, André Luiz dos Santos. Cinema de engajamento, educação política e a imagem-pensamento. In: CARVALHO, Mário Faria de; SILVA, Everaldo Fernandes da; PAIVA, André Luiz dos Santos (Orgs.). *Educação e cultura popular*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022, p. 19-45.
- PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. *Periódicus*, v. 1, n. 1, p. 68-91, maio/out. 2014.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, p. 411-437, jul./dez. 2015.
- PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 2, p. 291-298, 2014.
- PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, direitos humanos e vítimas. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Orgs.). *Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 199-226.
- PUAR, Jasbir. “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. *Meritum*, v. 8, n. 2, p. 343-370, jul./dez. 2013.
- REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. *Cadernos Pagu*, n. 53, p. 1-38, 2018.
- SANDOVAL, Sheila. Féminisme du tiers monde états-unien: mouvement social différentiel. *Les Cahiers du CEDREF*, n. 18, p. 141-186, 2011.
- SIMÕES, Júlio Assis; CARRARA, Sérgio. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, n. 42, p. 75-98, jan./jun. 2014.
- WILLIAMS, Walter. *The Spirit and the flesh: sexual diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press, 1986.
- ROSCOE, Will. *Living the Spirit: a gay American Indian Anthology*. New York: St. Martin's Press, 1988.
- ROSCOE, Will. *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.

ROSCOE, Will. *Changing Ones*: third and fourth genders in Native North America. New York: St. Martin's Griffin, 1998.